

Vérité et subjectivité, des *Essais* aux *Rêveries*

« M^r Coste, disois-je en riant, croit avoir fait Montagne, et il rougit quand on le loüe devant lui »¹.

« Je fais la même entreprise que Montaigne, mais avec un but tout contraire au sien : car il n'écrivait ses essais que pour les autres, et je n'écris mes rêveries que pour moi »² : les rapports entre Rousseau et Montaigne sont l'un des lieux privilégiés de l'exégèse rousseauiste, et l'incise de la première promenade des *Rêveries du promeneur solitaire* ne fait pas exception. Un paradoxe est pourtant resté sans explication à ce jour³. Confrontant son *dessein* à celui de son prédécesseur dans un double mouvement de filiation et d'exclusion, Rousseau livre en quelque sorte le « mode d'emploi » de son livre. Les *Rêveries* opposent deux visées : n'écrire que pour autrui, n'écrire que pour soi. Dissociant curieusement l'« entreprise » de son « but », Rousseau prétend, contrairement à Montaigne, renoncer à la reconnaissance de ses contemporains comme à celle de la postérité : « J'écrivais mes premières *Confessions* et mes *Dialogues* dans un souci continu sur les moyens de dérober aux mains rapaces de mes persécuteurs, pour les transmettre, s'il était possible, à d'autres

¹ Montesquieu, *Mes Pensées*, n° 1231.

² Les *Rêveries du promeneur solitaire* (désormais : *Rêveries*), in *Œuvres complètes* de Jean-Jacques Rousseau, Paris, Gallimard, t. I, 1959 (désormais OC I), p. 1001.

³ Après la synthèse de Colette Fleuret (*Rousseau et Montaigne*, Paris, Nizet, 1980), un « appendice » de Paul Audi intitulé « Être soi : de Montaigne à Rousseau » soutient que le travail de confrontation reste à faire (*De la Véritable Philosophie. Rousseau au commencement*, Paris, Le Nouveau Commerce, 1994, p. 151-158). L'article récent de Marc-André Nadeau, « De la rêverie. Étude de la nature du projet des *Rêveries du Promeneur solitaire* à la lumière de l'entreprise des *Essais* de Montaigne », in *Encyclopédie thématique Jean-Jacques Rousseau* (http://agora.qc.ca/thematiques/rousseau.nsf/documents/de_la_reverie) pose judicieusement le problème, mais sans y répondre de manière satisfaisante (voir *infra*). Voir également Ph. Knee, *La Parole incertaine : Montaigne en dialogue*, Presses Universitaires de Laval, 2003, chap. 4 ; M.-L. Weber, *Présence de Montaigne dans les Rêveries de Rousseau*, PhD, Rice University, 1970 (<http://scholarship.rice.edu/bitstream/handle/1911/19019/7023592.PDF?sequence=1>).

générations. La même inquiétude ne me tourmente plus pour cet écrit, je sais qu'elle serait inutile, et *le désir d'être mieux connu des hommes s'étant éteint dans mon cœur* n'y laisse qu'une indifférence profonde sur le sort de mes vrais écrits et des monuments de mon innocence, qui déjà peut-être ont été tous pour jamais anéantis »⁴.

Quel rôle joue donc le recours à Montaigne dans l'élucidation du projet des *Réveries* ? Il ne s'agira pas tant de revenir ici sur la question des sources⁵ que de déterminer quelle icône ou quel « spectre » de Montaigne hante les *Réveries* et permet d'en circonscrire le projet. Notre hypothèse est la suivante : Rousseau ne partage la « même entreprise » que Montaigne qu'à condition de souscrire à une conception morale du projet de connaissance de soi. La conscience apparaît désormais comme la seule instance de jugement valable. Or cet infléchissement a été amorcé par l'édition des *Essais* donnée par Pierre Coste, que Rousseau a eue sous les yeux, ainsi que par la réflexion amorcée par Coste dans sa traduction de l'*Essai* de Locke sur la « conscience », entre conscience de soi et conscience morale⁶. A la théorie sceptique du moi comme fiction succède ici une conception *personnelle* du soi dont l'identité est d'abord morale – la connaissance de soi visant de manière prioritaire l'examen de conscience, l'évaluation des mérites et le perfectionnement moral. Rousseau participe ainsi, à sa façon, à l'histoire des rapports entre *connaissance de soi* et *souci de soi*, et contribue de manière originale à la constitution moderne de l'herméneutique du sujet⁷.

⁴ *Ibid.*, p. 1001, n. s. Voir J. Starobinski, *La Transparence et l'Obstacle*, Paris, Gallimard, 1989, p. 415. Il est impossible de mentionner, dans le cadre de cette étude, les principaux travaux consacrés aux *Réveries* depuis une dizaine d'années. Le renouveau est spectaculaire. En témoigne notamment le recueil *The Nature of Rousseau's "Réveries": Physical, Human, Aesthetic*, J. C. O'Neal éd., Oxford, Voltaire Foundation, 2008:03 (en partic. J.-F. Perrin, « "Les opérations que font les physiciens" : physique de l'homme naturel selon les *Réveries du promeneur solitaire* », p. 73-83 et J. Swenson, « The solitary walker and the invention of lyrical prose », p. 225-244), ainsi que les ouvrages à paraître d'A. Charrak et de J.-F. Perrin (*Politique du renonçant : le dernier Rousseau. Des Dialogues aux Réveries*, Éditions Kimé). Le « Groupe Rousseau » a consacré un cycle d'études de deux ans aux *Réveries*. Je remercie à cette occasion les membres du groupe (et en particulier Gabrielle Radica) de leurs suggestions précieuses.

⁵ Selon M. Raymond, Rousseau n'avait pas relu les *Essais* d'affilée après 1776, même s'il en emprunta un exemplaire peu auparavant (*OC*, t. I, p. XII-XIII). Voir aussi C. Fleuret, *Rousseau et Montaigne, op. cit.*, p. 147-148.

⁶ Voir la remarquable introduction d'E. Balibar à J. Locke, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, traduit et présenté par E. Balibar, Paris, Seuil, 1998 ; et la note de Coste au texte de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, II, 27, citée p. 14.

⁷ Voir M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001.

I. Une « même entreprise » ? Le sens de la connaissance de soi

Rousseau fut lecteur assidu des *Essais*, comme en témoigne le préambule de Neuchâtel, le *Persifleur*⁸ et les *Confessions*⁹. Au-delà de la question classique des éditions fréquentées par Rousseau ou des *marginalia* de l'*in folio* qui porte l'adresse d'Edme Cousterot, rue Saint Jacques, Paris, MDCLII¹⁰, la brève « note sur Mademoiselle de Gournay » de Rousseau récemment publiée par Bruno Bernardi et Bernard Gittler dans les *Annales Jean-Jacques Rousseau* lève une part du mystère sur les éditions des *Essais* privilégiées par l'auteur¹¹. Cette note rédigée au moment où Rousseau, secrétaire de Madame Dupin, rassemblait la documentation destinée à un ouvrage sur les femmes illustres (sans doute vers 1745-1746), stipule qu'« On a du à Mademoiselle édi de Gournai la meilleure édition de son tems qui eut encore été faite de Montagne Sans en excepter celle qu'il avoit faite lui même. Elle en donna plusieurs dont la dernière en 1635 fut la meilleure la plus correcte, et la mieux ornée des recherches qui pouvoient y convenir, lesquelles étoient assés considérables pour faire honneur à son esprit et à son érudition, et même à sa modestie puisqu'elle avoue qu'elle avoit été aidée dans cet ouvrage ». Rousseau considère que Marie de Gournay a établi avec soin le texte qu'elle édite¹². Cependant, il utilise pour son usage courant l'édition de Pierre Coste. Or dans ses éditions et rééditions (Londres 1724, Paris 1725, La Haye et Genève 1727, Londres 1739...), P. Coste joint aux *Essais* le *Contr'Un* de La Boétie, marquant par là son intention politique (critique de la monarchie absolue)¹³. Le texte est modernisé et donné

⁸ Dans le portrait du *Persifleur* (1749), Rousseau paraphrase Montaigne : « Rien n'est si dissemblable à moi que moi-même, c'est pourquoi il serait inutile de tenter de me définir autrement que par cette variété singulière » (OC I, p. 1108).

⁹ *Confessions*, OC, I, p. 3 ; voir *infra*.

¹⁰ J. Starobinski, « Rousseau : notes en marge de Montaigne », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. 41, Genève, Droz, 1997, p. 11-56 ; F. Pottière-Sperry, « L'exemplaire des *Essais* annoté par Jean-Jacques Rousseau », *BSAM*, n° 41-42, 1995, p. 63-64. Outre six notes de sa main, Rousseau intervient trente et une fois, à l'encre ou au crayon, au moyen de traits, d'accolades et de croix, afin de souligner les passages des livres I et II qui retiennent son attention. Comme le souligne J. Starobinski, la plupart de ces textes sont plutôt des amorces d'écrits indépendants, dont la visée s'inscrit dans la marge de Montaigne : relevant notamment les textes sur l'amitié, la sincérité, l'orgueil ou la gloire, Rousseau en tire l'argument d'un plaidoyer défensif et le motif d'une consolation. Cette lecture doit être complétée par celle des « Extraits » réalisés par Rousseau et conservés à la Bibliothèque Publique de Neuchâtel (Ms. R. 18). Il semble que Rousseau, en général, ait omis pour une part l'apport original du livre III (livre que Rousseau, dans l'exemplaire qu'il a le plus fréquenté, avait laissé vierge de toute *marginalia*).

¹¹ B. Bernardi et B. Gittler, « Note sur Mademoiselle de Gournay », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, n° XXXIX, 2010, p. 299-301. Je remercie B. Gittler pour ses suggestions.

¹² Rousseau passe outre les altérations de style et les références parfois erronées que dénonçait pourtant Pierre Coste. Voir C. Blum, « L'Editrice des *Essais* », in Marie de Gournay, *Œuvres complètes*, J.-C. Arnould (dir.), Paris, Honoré Champion, 2002, t. I, p. 27-43 ; Ph. Desan, « Marie de Gournay et le travail éditorial des *Essais* entre 1595 et 1635 : idéologie et stratégies textuelles », *ibid.*, p. 79-103.

¹³ Voir notamment L. Simonutti, « Pierre Coste, moraliste et homme de lettres », in *La Lettre clandestine*, n° 15, 2007, p. 61-75. A la défense de la liberté, de la tolérance et des droits de la conscience inscrite dans le

sans distinction des strates. L'éditeur ajoute l'éclaircissement de certaines sources, la vérification de certains faits historiques, l'explication des gasconismes et des termes surannés. Il indique, en marge, des « titres » pour la lecture.

Encore faut-il comprendre l'« épineuse entreprise » de Montaigne dont Rousseau prétend assumer l'héritage¹⁴. Si l'« entreprise » prolongée par Rousseau est à l'évidence celle de la connaissance de soi, d'abord entendue comme tentative de suivre le vagabondage de l'esprit, de pénétrer ses profondeurs et ses abîmes, de scruter ses impressions et ses agitations, ses affections et ses motivations¹⁵, cette entreprise est loin de se définir de manière univoque. Pour Montaigne, se peindre n'est certes pas se connaître au sens fort : le moi n'advient que par la mise en forme que lui confère le récit de soi¹⁶. Dans cet esprit, l'inscription de l'oracle de Delphes delphique est interprétée soit comme un défi impossible (puisque le moi *est vide*, sans contenu¹⁷), soit comme une entreprise infinie, car le moi *se vide* au fur et à mesure qu'il se remplit de l'extériorité du monde. Dans les deux cas, si l'on doit suivre l'injonction de l'oracle, c'est pour comprendre que la porte est close, qu'il n'y a rien derrière ni à l'intérieur du moi¹⁸. La fiction de l'identité personnelle dissimule une bigarrure infinie. L'impossibilité de qualifier moralement les actions en découle : non seulement les actions ne se rattachent pas à un sujet pratique de manière cohérente, mais leurs qualités dominantes ne peuvent être discernées par la raison¹⁹. Pourtant, Montaigne écrit aussi qu'il est possible de se connaître au sens de s'estimer à son juste prix, sans se laisser duper par l'amour-propre²⁰, ni se déprécier à l'aune d'un idéal hors d'atteinte. Dans cet esprit, il faut combattre la pathologie des scrupules par laquelle s'entretiennent la dépréciation et la haine de soi : « L'homme s'ordonne à soy-mesme, d'estre nécessairement en faute. Il n'est guère fin, de tailler son obligation, à la raison d'un autre estre, que le sien. A qui prescript-il ce

sillage de Locke, Coste conjugue un plaidoyer en faveur de l'égalité sociale et politique qui n'était sans doute pas indifférent à Rousseau.

¹⁴ Montaigne, *Essais de Michel Seigneur de Montaigne* (désormais *Essais*), P. Coste éd., Genève, Bousquet & Comp., 1727, t. II, II, 6, p. 90.

¹⁵ *Réveries*, p. 1000-1001. Voir les très belles analyses de P. Audi, *Rousseau : une philosophie de l'âme*, Verdier, 2008, chap. VII et VIII.

¹⁶ Nous ne rentrerons pas ici dans la récente controverse sur la réalité du scepticisme de Montaigne. F. Brahami et S. Giocanti ont retracé l'itinéraire sceptique de Montaigne (F. Brahami, *Le Scepticisme de Montaigne*, Paris, P.U.F., 1997 ; « Pourquoi prenons titre d'être. Pensée de soi et pensée de Dieu chez Montaigne et Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 2006 ; S. Giocanti, *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe le Vayer*, Paris, Honoré Champion, 2001 ; « De quel jugement les *Essais* sont-ils l'essai ? », *Méthode*, n° 18, 2010). Pour une thèse différente, voir notamment P. Mathias, *Montaigne*, Paris, Vrin, 2006 ; B. Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, P.U.F., 2008.

¹⁷ *Ibid.*, II, 16, t. III, p. 27.

¹⁸ *Ibid.*, III, 13, t. IV, p. 490.

¹⁹ *Ibid.*, p. 493-494.

²⁰ *Ibid.*, II, 17, t. III, p. 61, n. s. Ce point fera l'objet d'objections récurrentes au siècle suivant.

qu'il s'attend que personne ne fasse ? »²¹. Si Montaigne évoque à plusieurs reprises la conscience²², il semble exclure la perspective d'une réforme morale : « Moy à cette heure, & moy tantost, sommes bien deux. Quand meilleur, je n'en puis rien dire »²³.

Affirmant l'identité de son entreprise et de celle de Montaigne, Rousseau propose à cet égard une lecture nettement plus *personnaliste* (sinon *substantialiste*) de la connaissance de soi. Le contraste des devises en est le symptôme : du « Que sais-je ? » au « *Vitam impendere vero* », la prise de distance à l'égard du pyrrhonisme se décèle aisément²⁴. Les *Réveries* infléchissent l'herméneutique du sujet montaignienne en un sens moral : la connaissance de soi comme connaissance de sa valeur authentique devient l'objet de l'examen de soi. Le souci de soi vise désormais la conscience plus que la variété infinie de nos affections et de nos actions : « Je consacre mes derniers jours à m'étudier moi-même et à préparer d'avance le compte que je ne tarderai pas à rendre de moi. Livrons nous tout entier à la douceur de converser avec mon âme puisqu'elle est la seule que les hommes ne puissent m'ôter. Si à force de réfléchir sur mes dispositions intérieures je parviens à les mettre en meilleur ordre et à corriger le mal qui peut y rester mes méditations ne seront pas entièrement inutiles... »²⁵. Contrairement à son prédécesseur, Rousseau soutient que l'écriture fixée dans l'oisiveté de la rêverie servira non seulement à réfléchir ses dispositions intérieures, à en tenir le « registre », mais aussi à les modifier ou à les « corriger », ce qui sera non seulement source de volupté, mais aussi d'amélioration morale. Telle est la raison pour laquelle il faut se connaître à son juste prix²⁶. Même si Rousseau prétend n'avoir plus à se louer ni à se blâmer, il entend évaluer au plus juste son être moral et le corriger encore au moment même où la vertu active lui paraît hors d'atteinte – ses bonnes intentions contrées par l'hostilité du monde ne pouvant plus s'effectuer en acte²⁷.

²¹ *Ibid.*, III, 9, t. IV, p. 318.

²² Voir notamment « De la solitude » (*Essais*, I, 38 ; I, 39 dans l'édition P. Villey), essai de la première période, dite « stoïcienne », qu'on trouve ainsi dans l'édition Coste : « Qu'il se flatte & caresse, & sur tout se regente, respectant & craignant sa raison & sa conscience » (*op. cit.*, p. 442). L'essai II, 5 (« De la conscience ») est plus réservé : « Tant est merveilleux l'effort de la conscience : Elle nous fait trahir, accuser, & combattre nous-mêmes : & à faute de tesmoins estranger, elle nous produit contre nous » (t. II, p. 68).

²³ Voir *Essais*, III, 2 (« Du repentir »).

²⁴ Concernant la réception du scepticisme de Montaigne, en particulier chez les Encyclopédistes, et sur sa réception libertine, voir M. Dreano, *La Renommée de Montaigne en France au XVIII^e siècle*, Angers, Editions de l'Ouest, 1952 (sur Rousseau, p. 335-344).

²⁵ *Réveries*, p. 1001.

²⁶ *Ibid.*, p. 1032.

²⁷ *Ibid.*, p. 1000 ; voir VI^e promenade, p. 1051.

Pour autant, l'infléchissement du projet de connaissance de soi ne suit pas ici la voie d'un cheminement, par l'étude et les exercices spirituels, de la science de la morale à l'amour de Dieu. La confrontation avec l'ouvrage du bénédictin François Lamy intitulé *De la connoissance de soy-mesme* (1694) est à cet égard éclairante. Lamy interprète la connaissance de soi comme connaissance des propriétés de l'union de l'âme et du corps²⁸. Il s'interroge sur la valeur de l'union : est-elle dans l'ordre ou faut-il déplorer les contrariétés de l'homme, ses mouvements contradictoires de grandeur et de misère, de gloire et de désespoir ? Souscrivant à l'ambition d'une cartographie du moi, Lamy préconise de connaître la nature de l'homme pour mieux surmonter son impuissance. En lieu et place des distractions du monde, la connaissance de soi entretenue par l'étude solitaire doit permettre à chacun de se *délivrer des scrupules* ; elle doit conduire à se prescrire un régime de vie propre à conserver la santé de son âme.

Or les *Réveries* reviennent à Montaigne par-delà les inflexions cartésiennes et chrétiennes du projet de connaissance de soi. Rousseau esquisse une voie originale de l'herméneutique du sujet : si la conversation qu'il entreprend avec son âme pourra le délivrer de certains scrupules, elle ne permettra pas de connaître les lois de l'union de l'âme et du corps ni de viser la « santé de l'âme ». Loin de fuir le divertissement par le retour à soi qui conduit, ultimement, à l'amour de Dieu, Rousseau entreprend une forme singulière d'examen de conscience dont l'objet, dans la rêverie, n'est pas une forme austère de l'exercice spirituel mais une voie d'accès sensible au plaisir de l'âme.

II. Ecrire pour autrui, n'écrire que pour soi

Ayant évoqué la communauté d'entreprise entre les *Essais* et les *Réveries*, Rousseau met en exergue le contraste des visées – n'écrire que pour autrui, n'écrire que pour soi. Dans les *Réveries*, cette déclaration d'intention fait suite à l'affirmation de sa mort sociale et de son renoncement au monde²⁹. C'est la solitude du proscrit qui conduit à reprendre l'examen « sévère et sincère » des *Confessions*³⁰. Rousseau transfigure une solitude subie en solitude choisie, à l'écart des livres – préférant, une fois à l'île de Saint Pierre, des *fleurs* et du

²⁸ Même démarche avec des conclusions différentes chez le protestant J. Abbadie, que Rousseau avait plus de chances de connaître (*L'Art de se connaître soi-même*, Rotterdam, Reinier Leers, 1712).

²⁹ *Réveries*, p. 999.

³⁰ *Ibid.*

foin à « toute cette bouquinerie »³¹. Incapable de tout travail spéculatif et privé de l'horizon moral d'une action bénéfique, esseulé en l'absence de tout véritable ami, Rousseau n'espère désormais rien d'autre que de retrouver une forme de temporalité restreinte à son être propre : il s'agit surtout pour lui d'anticiper la relecture de ses rêveries qui permettra de retrouver la douceur qu'il avait eue à les écrire ; il s'agit de se donner ainsi un compagnon (lui-même quelques années plus tôt) qui lui fasse retrouver dans ses vieux jours les « charmes de la société » pourtant désertée³². Ainsi s'explique la divergence assumée des visées : alors que Montaigne se retire des afflictions de la vie publique (les guerres de religion), Rousseau prend congé des afflictions du public (l'état de guerre des amours-propres). Son œuvre ultime se nourrit du désir de fuir la souffrance infligée par ses ennemis et d'oublier le préjudice subi : « j'oublierai mes malheurs, mes persécuteurs, mes opprobres, en songeant au prix qu'avait mérité mon cœur »³³.

Pourtant, l'opposition demeure énigmatique. Selon la célèbre analyse d'Emmanuel Martineau, « l'auto-critique de l'entreprise de la confession [dans les *Réveries*], ne sera point une auto-critique de l'« espineuse entreprinse » des *Essais* de Montaigne [...] mais une critique de l'idée d'entreprise comme telle »³⁴. Le commentateur propose une confrontation littérale, un véritable « corps à corps » entre Rousseau et Montaigne. Or la stratégie d'appropriation ne relève pas de la filiation ou du pur et simple emprunt. Dans sa critique, Rousseau semble, non sans mauvaise foi, faire écho aux scrupules de Montaigne lui-même³⁵. A la question du « Et puis, pour qui écrivez-vous ? » (II, 17), Montaigne répondait en effet qu'il n'écrit ni pour la postérité ni pour le public, mais pour ses amis et ses proches. Le philosophe entend privilégier l'espace du « privé » qui, en temps de guerre civile et de désaffection à l'égard de la chose publique, est ce qui importe :

Je ne dresse pas icy une statue à planter au carrefour d'une ville, ou dans une Eglise, ou place publique [...].

C'est pour le coin d'une librairie, et pour en amuser un voisin, un parent, un amy qui aura plaisir à me raconter et repratiquer en cett' image. Les autres ont pris cœur de parler d'eux, pour y avoir trouvé le subject digne et riche ; moy, au rebours, pour l'avoir trouvé si sterile et si maigre, qu'il n'y peut eschoir soupçon d'ostentation. Je juge volontiers des actions d'autrui : des miennes, je donne peu à juger, à

³¹ *Ibid.*, p. 1042. Cependant, il faut souligner la dette de Rousseau envers Plutarque, point de départ de la quatrième promenade, qui le rapproche encore de Montaigne (*Essais*, II, 10, t. II, p. 162).

³² *Ibid.*, p. 1001.

³³ *Ibid.*, p. 999-1000.

³⁴ E. Martineau, « Nouvelles réflexions sur les *Réveries*. La première promenade et son projet », *Archives de philosophie*, n° 47, 1984, p. 207-246, ici p. 221-222.

³⁵ *Ibid.*, p. 228.

cause de leur nihilité. Je ne trouve pas tant de bien en moy, que je ne le puisse dire sans rougir [...] Si toutesfois ma posterité est d'autre appetit, j'auray bien dequoy me revenger : car ils ne sçauroyent faire moins de compte de moy, que j'en feray d'eux en ce temps là. Tout le commerce que j'ay en cecy avec le public, c'est que j'emprunte les outils de son écriture, plus soudaine et plus aisée³⁶.

Selon E. Martineau, la critique manichéenne de Rousseau dissimule donc une signification plus profonde, dont l'indice serait le balancement entre le premier et le second « ne... que » : le premier est péjoratif (*n'écrire que pour les autres*), le second purement quantitatif (*n'écrire que pour soi*). Cryptée, la phrase des *Réveries* sur Montaigne serait une *formule*³⁷ qui conduit à distinguer *entreprise* et *projet*. Or le projet (se rendre compte des modifications de son âme et de leur succession) risque bien le *non lieu*, ou encore l'utopie : soit ce but demeurera pour Rousseau une velléité, soit il sera accompli au médiocre niveau où l'avait tenu l'auteur des *Essais* et il rejoindra, *in fine*, le « sot projet que Montaigne a de se peindre » dénoncé par Pascal – celui-ci ayant eu, mieux que Rousseau, conscience de sa folie³⁸.

Il reste que le dossier n'est pas clos. Un élément nouveau, au moins, invite à le reprendre. Dans la préface de son édition des *Essais*, Pierre Coste défend Montaigne contre ses objecteurs et défie les imitateurs :

On a fort blâmé Montagne de ce qu'il s'est fait lui-même le sujet de son Livre. Cette objection a été rebattue mille fois ; et je l'ai entenduë repeter fort souvent dans des Compagnies où il m'étoit aisé de voir que ceux qui la faisoient, n'étoient pas fort instruits de la maniere dont Montagne s'est dépeint dans son Livre. Il l'a fait avec tant de sincérité, qu'il y a tout sujet de croire, que c'est moins par vanité que pour instruire, qu'il s'est engagé dans une entreprise si épineuse. Il est certain du moins que ce Portrait est comme un Miroir fidelle où tous les hommes pourront se reconnoître par quelque endroit, s'ils prennent la peine de s'y regarder avec attention, et dans le dessein de se voir tels qu'ils sont effectivement.

Qu'on essaie d'imiter la liberté qu'il a prise de se peindre sans déguisement ; et l'on verra bientôt que l'entreprise n'est pas tant blâmable que difficile à exécuter. [...]

La plupart des hommes sont si aveuglés par une fausse complaisance pour eux-mêmes, et par une mauvaise honte, que, bien loin de pouvoir se dévoiler au public avec cette aimable sincérité qui paraît dans Montagne, ils n'ont pas même le courage de fouiller dans les replis de leurs cœurs pour se découvrir secrètement à eux-mêmes leurs faiblesses, leurs légèretés, et les véritables motifs de leurs actions. C'est là sans doute la raison pourquoi de tant d'écrivains qui ont paru depuis Montagne, et

³⁶ *Essais*, II, 18, t. III, p. 121-122.

³⁷ Selon E. Martineau, la critique de Montaigne par Rousseau nous dit ceci :
« même » « but »
« entreprise » « contraire » = projet » (art. cit., p. 232).

³⁸ *Ibid.*, p. 234-235.

dont la plupart n'ont été que de faibles imitateurs, (car c'est l'engeance qui a toujours abondé le plus dans la République des Lettres) il ne s'en est trouvé aucun qui ait entrepris de marcher sur ses traces³⁹.

P. Coste infléchit ici doublement la pensée de Montaigne. Le premier glissement concerne la fin poursuivie par « l'épineuse entreprise » de la connaissance de soi : *instruire* de la condition de l'homme, dissocier la réflexion sur la condition de l'homme de la peinture de soi par vanité. La seconde suggère la portée morale du processus introspectif : les termes utilisés pour le décrire s'apparentent à ceux qui caractérisent l'examen de conscience. Loin de toute complaisance, l'introspection pratiquée par Montaigne exigerait le courage de fouiller dans les replis de son cœur pour y découvrir les faiblesses, les légèretés et les véritables motifs de ses actions. L'ascendance huguenote de Coste influe sans doute ici, et Rousseau, à sa façon, en assume l'héritage. Que celui-ci ait eu connaissance de cette préface et qu'il l'ait lue avec la plus grande attention ne fait au demeurant aucun doute. Dans la note couvrant deux feuillets précédemment citée, il relève : « M. Coste dans ~~la sa~~ préface ~~de sa~~ ~~dernière~~ des éditions de Montaigne ~~donnée en 1739~~ qu'il a données traite M^{elle} de Gournai ~~assez~~ ~~assez~~ médiocrement bien : mais dans l'avis sur sa dernière édition il la traite un peu mieux »⁴⁰. A ce titre, c'est peut-être la préface de Coste, plus encore que le texte de Montaigne, que visent les *Réveries*. L'entreprise poursuivie par les deux philosophes ne s'identifie qu'à condition d'y inclure cette inflexion édifiante du projet initial⁴¹, qui explique du même coup la communauté d'entreprise et l'opposition des visées revendiquées par l'auteur.

III. Prolongements : Rousseau et « l'informe journal de [s]es rêveries ».

La confrontation des projets ne se réduit donc pas à un glissement vers le *pathos* ou l'expression non réflexive de la sensibilité⁴². La question des publics doit être reconsidérée. Certes, l'avertissement à l'édition de 1580 stipule que la visée des *Essais n'est que* « domestique et privée ». Voués à une commodité toute « particulière », ils ne seraient adressés qu'aux parents, voisins et amis. Après sa mort, qu'il pressent prochaine, Montaigne pourrait se léguer à ses proches, de façon « plus entière et plus vive »⁴³. Par une pirouette, la

³⁹ *Essais*, *op. cit.*, p. ii-iii.

⁴⁰ B. Bernardi et B. Gittler, *art. cit.*, p. 299.

⁴¹ Inflexion également présente chez certains lecteurs du XVII^e et du premier XVIII^e siècle (voir M. Dreano, *op. cit.*).

⁴² Voir M.-A. Nadeau, « De la rêverie. Étude de la nature du projet des *Réveries du Promeneur solitaire* à la lumière de l'entreprise des *Essais* de Montaigne », *art. cit.*

⁴³ *Essais*, t. I, non paginé, venant après la page lxi et avant la Table des matières.

conclusion de l'avertissement enjoint même le lecteur anonyme à ne pas lire le livre : « Ainsi, lecteur, je suis moy-mesmes la matiere de mon livre : ce n'est pas la raison que tu employes ton loisir en un subject si frivole et si vain ». Mais ce déni ludique se trouve différemment exprimé dans « Du démentir », essai auquel Rousseau se confronte également dans la première promenade – le passage (jusqu'à « comme tous autres livres »), marqué d'une accolade et d'une croix, avait déjà retenu son attention dans l'exemplaire analysé par J. Starobinski⁴⁴. Peu importe le lectorat du livre si Montaigne, en l'écrivant, a noué la trame de sa vie :

Et quand personne ne me lira, ay-je perdu mon temps, de m'estre entretenu tant d'heures oisives, à pensements si utiles et agreables ? Moulant sur moy cette figure, il m'a fallu si souvent me testonner et composer pour m'extraire, que le patron s'en est fermey, et aucunement formé soy-mesme. *Me peignant pour autruy, je me suis peint en moy*, de couleurs plus nettes que n'estoyent les miennes premieres. Je n'ay pas plus faict mon livre, que mon livre m'a faict : Livre consubstantiel à son autheur : D'une occupation propre : Membre de ma vie : Non d'une occupation et fin tierce et estrangere, comme tous autres livres. Ay-je perdu mon temps, de m'estre rendu compte de moy, si continuellement, si curieusement ? [...] Nature nous a estrenez d'une large faculté à nous entretenir à part : et nous y appelle souvent, pour nous apprendre, que nous nous devons en partie à la société : mais en la meilleure partie, à nous. Aux fins de ranger ma fantasia à resver mesme, par quelque ordre et project, et la garder de se perdre et extravaguer au vent, il n'est que donner corps, et mettre en registre tant de menues pensées, qui se presentent à elle. *J'escoute à mes resveries, parce que j'ay à les enroller*, Quantes-fois, estant marry de quelque action, que la civilité et la raison me prohiboient de reprendre à descouvert, m'en suis je icy desgorgé, *non sans dessein de publique instruction !*⁴⁵

Montaigne définit ici l'entreprise existentielle que les *Réveries* poursuivent⁴⁶. C'est au moment même où il affirme que son projet de se peindre est rêverie, registre de ses « menues pensées » qui lui évite d'extravaguer, qu'il dit aussi écrire *pour autrui* et prendre la plume « non sans dessein de publique instruction » – ce que P. Coste, sans doute, retient dans sa préface.

Le rapport entre écriture pour autrui et écriture pour soi dans les *Essais* s'avère donc plus vertigineux qu'on aurait pu le croire. En un sens, le savoir de soi est médiat et l'identité se constitue dans l'intersubjectivité. Mais le discours sur soi peut aussi servir à *être à soi* en

⁴⁴ J. Starobinski, art. cit., p. 27.

⁴⁵ *Essais*, II, 18, t. III, p. 122-123.

⁴⁶ Sur les antécédents et les sources de la notion de *rêverie*, voir R. Morrissey, *La Réverie jusqu'à Rousseau. Recherches sur un topos littéraire*, Lexington, French Forum Publishers, 1984, ainsi que son édition des *Réveries*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003.

forçant l'individu à se tenir à l'image qu'il a publiquement donnée (« Je sens ce profit inespéré de la publication de mes mœurs, qu'elle me sert aucunement de règle. [...] Cette publique déclaration m'oblige de me tenir en ma route ; & à ne desmentir l'image de mes conditions »⁴⁷). Dans les *Essais*, il faut aussi écrire pour autrui afin d'écrire pour soi. Si d'un côté, l'âme « ne se doit paistre que de soy »⁴⁸, de l'autre, nul plaisir n'a de saveur s'il n'est goûté par autrui : « Il ne me vient pas seulement une gaillarde pensée en l'ame qu'il ne me fasche de l'avoir produite seul, & n'ayant à qui l'offrir »⁴⁹. La tension se prolonge : la réflexion est spéculaire (« pour m'estre des mon enfance, dressé à mirer ma vie dans celle d'autrui »⁵⁰), caractéristique de la condition mimétique de l'homme. Montaigne évoque les coups de maillet qu'il faudrait infliger au moi pour qu'il accepte de revenir à soi, à l'exclusion du monde⁵¹. L'auteur des *Essais* n'entend donc pas jouir de lui à l'exclusion d'autrui, en abandonnant la « société publique » et ses devoirs : « qui ne vit aucunement à autrui, ne vit guere à soi »⁵².

Or les *Réveries* infléchissent ce projet par un renoncement officiel au public du « genre humain » qui était encore celui des *Confessions*. De cet horizon, Rousseau fait son deuil dans les *Réveries*, en se resserrant, comme dans l'insularité d'une île, sur le plaisir de l'amour de soi. La divergence des publics visés rejoint donc celle des interprétations de « l'entreprise » de la connaissance de soi : chez Rousseau, l'interprétation morale de la connaissance de soi par la conscience appelle une identification du « public » à cette seule instance⁵³. Contrairement aux *Essais* (mais moins aux *Essais* relus et préfacés par Coste), les *Réveries* se jouent dans le huis clos de la conscience, à la fois acteur et juge de l'entreprise rousseauiste. Rousseau donne ainsi à la connaissance de soi un sens objectif et une portée morale – celui d'une *mise en ordre* qui est aussi un *retour à l'ordre*, puisque la véritable valeur morale du sujet sera *in fine* reconnue : « Laissons donc faire les hommes et la destinée : apprenons à souffrir sans murmure ; tout doit à la fin rentrer dans l'ordre, et mon tour viendra tôt ou tard »⁵⁴.

⁴⁷ *Essais*, III, 9, t. IV, p. 294.

⁴⁸ *Ibid.*, III, 10, t. IV, p. 353.

⁴⁹ *Ibid.*, III, 9, t. IV, p. 309.

⁵⁰ *Ibid.*, III, 13, t. IV, p. 492.

⁵¹ *Ibid.*, III, 12, t. IV, p. 427-428.

⁵² *Ibid.*, III, 10, t. IV, p. 348.

⁵³ Nous remercions A. Charrak pour cette suggestion précieuse.

⁵⁴ *Réveries*, p. 1010.

IV. Les *Réveries* comme anti-système

Le parallèle mérite d'être prolongé. Le contexte d'introduction du contraste avec Montaigne n'est pas anodin : après avoir réaffirmé l'utilité de la mise en ordre de ses pensées qui évite d'extravaguer, Rousseau avoue son incapacité à procéder avec méthode, sur le mode de la méditation cartésienne. Procédant à la recherche d'un critère de vérité et d'une source de la certitude objective, cette méthode l'écarterait de son but qui est « de [s]e rendre compte des modifications de [s]on âme et de leur succession »⁵⁵. La référence à Montaigne intervient donc au moment où Rousseau renonce à appliquer *stricto sensu* un « baromètre » à son âme afin d'établir rigoureusement la connaissance de soi, à réduire ses observations en « système » : « Mais je n'étend pas jusques-là mon entreprise. Je me contenterai de tenir le registre des opérations sans chercher à les réduire en système »⁵⁶. C'est dans ce contexte d'abandon du système que Montaigne apparaît comme caution et comme guide privilégié : écrits « à sauts et à gambades », les *Essais* sont un anti-système. L'essai ou la rêverie maintiennent dans leur écriture la contingence et la rhapsodie inhérente au mouvement même de la vie⁵⁷.

A ce titre, l'imminence de la mort joue le rôle d'opérateur heuristique. C'est sous l'emprise d'une forme de mélancolie et faute d'autre matière que Montaigne s'est engagé dans son dessein extravagant, sa « sottise entreprise », ou encore sa « resverie », comme il l'affirme dans une adresse à Mme d'Estissac⁵⁸. Dans la promenade, la rêverie comporte une dimension de passivité à l'égard des impressions mondaines qui se présentent de façon renouvelée et variée – cette passivité étant l'occasion d'une forme douce d'activité de la mémoire, de l'imagination ou de l'esprit, associée à la jouissance de sa liberté. Les *Essais* consignent ce rêve : « Là, je feuillette à cette heure un livre, à cette heure un autre, sans ordre et sans dessein, à pièces descousues ; tantost je resve, tantost j'enregistre et dicte, en me promenant, mes songes que voyci »⁵⁹. L'oisiveté et le retrait de la vie active sont les conditions de la rêverie : si Montaigne n'invoque pas d'extase, il soutient que l'oisiveté est le moment où l'esprit, pour le meilleur et pour le pire, *se produit*⁶⁰. À pied plutôt qu'à cheval,

⁵⁵ *Ibid.*, p. 1000.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 1001. Sur le sens qu'il convient ici de donner au terme « système », dans le sens de la critique condillacienne de Descartes, voir A. Charrak, *Empirisme et Métaphysique. L'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*, Paris, Vrin, 2003.

⁵⁷ « Il n'est subject si vain, qui ne merite un rang en cette rapsodie » (*Essais*, I, 13, t. I, p. 78).

⁵⁸ *Ibid.*, II, 8.

⁵⁹ *Ibid.*, III, 3.

⁶⁰ *Ibid.*, I, 8.

moins *enlevée* peut-être, la rêverie rousseauiste assume pleinement le plaisir imaginatif et producteur de l'esprit – l'expansivité, fût-elle désormais réduite, de l'amour de soi. Pour autant, la fonction de l'imagination n'est pas la même ici et là : chez Rousseau, seule l'expansion de l'amour de soi portée par l'imagination permet l'extase vécue comme une libération à l'égard de la prison étroite du corps. Chez Montaigne en revanche, l'extase n'est jamais valorisée en soi : la rêverie n'est pas associée à l'élévation de l'âme, mais à son état ordinaire comme pensée errante ou flottante⁶¹.

Le rapport de la connaissance de soi à la connaissance de l'homme s'en trouve infléchi. Chez Montaigne, l'accès du singulier à l'universel passe par la forme de la « condition » : le philosophe prétend ne découvrir en lui qu'une complexion ordinaire et vulgaire⁶². L'essai qui livre le plus singulier, l'unique, permet aussi de parvenir à l'universalité de l'homme affecté, en proie à l'impuissance de la raison et à la toute-puissance des affections, de l'imagination et de l'illusion⁶³. Tout à l'inverse, la singularité du promeneur solitaire se veut déprise de l'humanité commune. Si le Rousseau des *Dialogues* tient que « notre vrai moi n'est pas tout entier en nous »⁶⁴, l'auteur des *Réveries* affirme qu'il faut être séparé du genre humain pour se connaître et jouir, dans la plénitude du présent, de la volupté du sentiment d'existence⁶⁵. La différence tient encore à la vérité découverte au cœur de la subjectivité : par l'introspection ou l'association libre, Rousseau prétend parvenir à l'amour de soi, Montaigne à l'amour-propre. Dans les *Essais*, c'est précisément le tableau de la vanité du moi qui évite au projet de peinture de soi de sombrer dans la vanité qui le menace :

La coustume a fait le parler de soy, vicieux, et le prohibe obstinément en hayne de la vantance, qui semble tousjours estre attachée aux propres tesmoignages. [...] Mais, quand il seroit vray, que ce fust necessairement presumption, d'entretenir le peuple de soy, je ne doy pas, suivant mon general dessein, refuser une action qui publie cette maladive qualité, puis qu'elle est en moy : et ne doy cacher cette faute, que j'ay non seulement en usage, mais en profession⁶⁶.

Assortie à la conscience des errances de l'ambition, l'introspection mortifie l'orgueil et dévoile la « nihilité de l'humaine condition »⁶⁷. Dans son exemplaire annoté, Rousseau

⁶¹ *Ibid.*, III, 13, t. IV, p. 580-581 ; voir II, 12.

⁶² « Ma recommandation est vulgaire, commune et populaire » (*ibid.*, II, 17, t. III, p.106).

⁶³ *Ibid.*, II, 12.

⁶⁴ *Dialogues*, OC I, p. 813.

⁶⁵ *Réveries*, p. 1047.

⁶⁶ *Essais*, II, 6, t. II, p. 90-91.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 95. Voir III, 9 ; III, 13.

avait relevé le passage de l'« Apologie de Raymond Sebond » où Montaigne disait son intention d'humilier l'homme et de faire « mordre terre » à son orgueil pour faire droit à la majesté divine⁶⁸. Mais malgré la présence irréductible de l'amour-propre⁶⁹, la rêverie témoigne surtout pour Rousseau du *libre jeu de l'amour de soi* – libre jeu de l'imagination et de la sensibilité que n'affectent plus les événements du monde⁷⁰. Dans la solitude et le commerce avec l'imaginaire, jouissant d'une sensibilité rendue à elle-même par la mise en suspens du monde extérieur, l'auteur se voudrait délivré des atteintes mordantes de l'amour-propre : « en tout ceci l'amour de moi-même fait toute l'œuvre, l'amour-propre n'y entre pour rien »⁷¹. Aussi ne faudra-t-il pas s'humilier davantage en révélant la vanité de l'humanité en soi, mais au contraire s'assigner sa place authentique dans l'ordre des mérites⁷².

A ce titre, les *Essais* et les *Réveries* ne livrent pas seulement deux égologies distinctes : ils explorent aussi deux arts de vivre incompatibles. D'un côté, Montaigne a raison de dire que le monde est une « branloire pérenne », et que l'homme n'est qu'inconstance et changement : « Tout est sur la terre dans un flux continu qui ne permet à rien d'y prendre une forme constante »⁷³. La réflexion sur le flux faisait là encore partie des *marginalia* de l'exemplaire annoté ; Rousseau avait tracé à l'encre un trait vertical afin de souligner le passage afférent de l'« Apologie de Raymond Sebond » (renvoyant lui-même à Lucrèce), et indiqué en marge : « flux de choses »⁷⁴. Mais alors que Montaigne concluait à une félicité ancrée dans le mouvement même de la vie, Rousseau en tire une inférence contraire : « le bonheur est un état permanent qui ne semble pas fait ici bas pour l'homme »⁷⁵. Si la paix et la sérénité peuvent être retrouvées dans la solitude, en conjurant le désespoir associé à la destitution publique, c'est en aspirant simplement à l'éternel retour du même, chaque jour rappelant le plaisir de la veille sans en désirer d'autre – pas même la béatitude du salut.

Le rapport au stoïcisme serait-il la clé de voûte de la divergence des « épineuses entreprises » ? Pour Rousseau, accepter « sans murmure » le joug de la nécessité revient à mettre entre parenthèses les dispositions intérieures de ses contemporains pour mieux les

⁶⁸ J. Starobinski, art. cit., p. 24-25. Voir aussi *Emile*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. IV, 1969, p. 526-534.

⁶⁹ *Réveries*, p. 1081-1082 ; voir le Portrait (OCI, p. 1122).

⁷⁰ Nous remercions André Charrak pour cette suggestion précieuse.

⁷¹ *Réveries*, p. 1081.

⁷² *Ibid.*, p. 1059.

⁷³ *Ibid.*, p. 1085.

⁷⁴ Voir J. Starobinski, art. cit., p. 19-20.

⁷⁵ *Réveries*, p. 1085.

réifier et les anéantir. Il ne s'agit en aucun cas de bâtir une forteresse intérieure afin de se protéger de la maladie, du deuil ou de la crainte de la mort ; l'expansion de l'amour de soi procède du mouvement inverse. Par-delà les ressemblances (la sagesse consistant à *vivre au présent*, sans se laisser atteindre par les morsures des inquiétudes infondées et des besoins factices⁷⁶), le rapport au stoïcisme de Rousseau n'est donc pas celui de Montaigne⁷⁷. Dans les *Rêveries*, l'*amor fati* suppose de faire abstraction du monde moral, de ne plus faire droit aux intentions (perverses) supposées donner sens aux actions. La tranquillité de l'âme ne s'obtient pas en faisant fi de l'adversité par la force de la volonté, mais en assumant sa faiblesse et en renonçant à agir. Se délivrer de l'opinion suppose désormais de couper tout rapport au monde des hommes pour se recueillir dans l'amour de soi « rentré dans l'ordre de la nature »⁷⁸. La nature des *Rêveries* est dé-moralisée : une fois les hommes réduits à des corps (automates) ou à des animaux (taupes sous terre), Rousseau jouit du singulier rapport établi entre son « naturel », la nature et l'ordre moral dont Dieu seul répond.

Le projet des *Essais* s'en trouve subverti : pour Montaigne, il s'agit pour l'essentiel de *savoir jouir loyalement de son être*, au présent, selon la « couture » indissoluble du corps et de l'esprit, en puisant tour à tour aux deux fontaines du plaisir et de la douleur. Contre les contempteurs du corps, le philosophe veut que l'âme se « rallie » à la chair, et tout à la fois contrôle et jouisse⁷⁹. Or pour Rousseau, le « bonheur qui dure » se distingue du « plaisir qui passe »⁸⁰. Si l'on jouit loyalement de son être dans l'herborisation, l'errance ou le sentiment d'existence, c'est dans la négation de tout intérêt temporel. La « couture » de l'âme et du corps se déchire : « dans ce désœuvrement mon âme est encore active, elle produit encore des sentiments, des pensées, et sa vie interne et morale semble encore s'être accrue par la mort de tout intérêt terrestre et temporel. Mon corps n'est plus pour moi qu'un embarras, un obstacle, et je m'en dégage d'avance autant que je puis »⁸¹. Rousseau accomplit en un sens la profession de foi dualiste du Vicaire savoyard qui établissait, contre les matérialistes,

⁷⁶ *Ibid.*, p. 1080.

⁷⁷ Ce n'est pas ici le lieu de rappeler les controverses concernant l'évolution de Montaigne dans son rapport au stoïcisme depuis l'ouvrage de F. Strowski sur *Le prétendu stoïcisme de Montaigne* (1907).

⁷⁸ *Rêveries*, p. 1077-1079.

⁷⁹ *Essais*, II, 17, t. III, p. 71. Rousseau, là encore, avait souligné un passage analogue de l'essai « De la présomption » (cité par J. Starobinski, art. cit., p. 26). Voir également III, 13. La thèse de Christophe Litwin, que nous remercions chaleureusement pour ses remarques sur cet article, permet d'éclaircir le sens de cette jouissance de son être, alors même que nous n'avons « aucune communication à l'être » (« Généalogies de l'amour de soi : Montaigne, Pascal, Rousseau », EHESS/NYU, soutenue le 19 octobre 2011).

⁸⁰ *Rêveries*, p. 1046.

⁸¹ *Ibid.*, p. 1000.

l'existence de l'âme : « Tes sentiments, tes désirs, ton inquiétude, ton orgueil, ont un autre principe que ce corps étroit dans lequel tu te sens enchaîné »⁸².

Non qu'il faille une conversion ou une technique d'abstinence pour parvenir à la connaissance de soi : la volupté est immédiatement associée à la méditation sur soi⁸³. Chez Rousseau, la rêverie retrouve certains caractères de la méditation stoïcienne, en amont de la rupture cartésienne comme des techniques de pénitence chrétiennes : le philosophe fait retour à la méditation comme *souci de soi*. Dissiper les illusions, déjouer les tentations et les séductions – devenus *pièges* – dont l'auteur est victime, mais aussi explorer les arcanes secrètes de la conscience : visant à *s'éplucher avec soin*, l'exégèse de soi mêle ces diverses fonctions de la méditation stoïcienne et de la confession chrétienne⁸⁴. Toutefois, l'émancipation à l'égard du corps n'a rien ici d'une ascèse ni d'une épreuve, d'une privation ni d'une souffrance : destinée à remédier à notre dépendance à l'égard du sort, la méditation est source de sérénité et de volupté. Dans la plénitude du sentiment d'existence ou dans le doux plaisir de la rêverie, c'est l'âme imaginante, libérée du fardeau de l'altérité autant que de la prison du corps, qui devient le véritable sujet-objet de la jouissance.

V. Politique de la vérité

Sans doute serait-il vain de vouloir dresser face à face deux monolithes. Pas plus que Montaigne n'endosse une doctrine tout au long des *Essais*, Rousseau n'assume un parcours linéaire dans la trajectoire de son œuvre. On sait que l'avertissement des *Confessions* présente son projet comme concurrent de celui des *Essais* : « Voici le seul portrait d'homme, peint exactement d'après nature et dans toute sa vérité, qui existe et qui probablement existera jamais »⁸⁵. Aussi les *Confessions* prennent-elles le genre humain comme public de la scène où se joue « l'entreprise » que Montaigne n'aurait pas vraiment menée à terme, lui qui croyait voir en lui la forme entière de l'humaine condition :

Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple et dont l'exécution n'aura point d'imitateur. Je veux *montrer à mes semblables* un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme, ce sera moi.

Moi seul. Je sens mon cœur, et je connais les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus ; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaud pas mieux, au moins je

⁸² *Emile*, p. 585.

⁸³ Voir M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 441-442.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 244-255. Voir *Réveries*, p. 1025.

⁸⁵ *Confessions*, OC, I, p. 3. Le préambule de Neuchâtel insiste également sur le caractère inouï de l'entreprise.

suis autre. Si la nature a bien ou mal fait de briser le moule dans lequel elle m'a jeté, c'est ce dont on ne peut juger qu'après m'avoir lu.

[...] *Rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables* ; qu'ils écoutent mes confessions, qu'ils gémissent de mes indignités, qu'ils rougissent de mes misères. Que chacun d'eux découvre à son tour son cœur au pied de ton trône avec la même sincérité ; et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose : Je fus meilleur que cet homme-là⁸⁶.

A ce stade, Rousseau entend faire œuvre édifiante : se juger au tribunal de la conscience et montrer aux hommes, ses semblables, l'homme dans la vérité de sa nature. La référence permet alors de distinguer une vraie d'une fausse sincérité – Montaigne servant de faire-valoir inversé, puisqu'il ne s'est pas peint sans complaisance. Les *Confessions* veulent surpasser les *Essais*, et dans cette surenchère, le rapport au public est essentiel. Tout en restaurant son image défigurée, le « meilleur des hommes » doit exhiber ses vices :

J'avais toujours ri de la fausse naïveté de Montaigne, qui, faisant semblant d'avouer ses défauts, a grand soin de ne s'en donner que d'aimables ; tandis que je sentais, moi qui me suis cru toujours, et qui me crois encore, à tout prendre, le meilleur des hommes, qu'il n'y a point d'intérieur humain, si pur qu'il puisse être, qui ne recèle quelque vice odieux. Je savais qu'on me peignait dans le public sous des traits si peu semblables aux miens, et quelquefois si difformes, que, malgré le mal dont je ne voulais rien taire, je ne pouvais que gagner encore à me montrer tel que j'étais⁸⁷.

Or l'introduction des *Dialogues* annonce un projet distinct. S'il faut contrer les pernicieuses manipulations de l'opinion publique, Montaigne, cette fois, n'est plus d'aucun secours. Il s'agit pour Rousseau

forcé de parler de moi sans cesse, d'en *parler avec justice et vérité*, sans louange et sans dépression. Cela n'est pas difficile à un homme à qui le public rend l'honneur qui lui est dû : il est par là dispensé d'en prendre le soin lui-même. Il peut également et se taire sans s'avilir, et s'attribuer avec franchise les qualités que tout le monde reconnaît en lui. Mais celui qui se sent digne d'honneur et d'estime et que le public défigure et diffame à plaisir, de quel ton se rendra-t-il seul la justice qui lui est due ?⁸⁸

Dans les *Dialogues*, le « public » détermine la teneur du discours sur soi que Rousseau pourra tenir, et prescrit la juste distance à l'égard de Montaigne : il est impossible de se peindre avec équité sans tenir compte des diffamations propagées dans l'opinion. Telle est la raison pour laquelle la mise en scène fictive et le dédoublement s'avèrent nécessaires ; il s'agit de se

⁸⁶ *Ibid.*, n. s.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 516-517.

⁸⁸ OC I, p. 664-665, n. s.

juger et de se faire juger *soi-même comme un autre*. Montaigne sert alors de repoussoir : se louer ou se déprécier *avec justice* n'est pas *se faire justice* une fois que sa réputation a été bafouée. Au regard de l'aveuglement du public, la stratégie autobiographique de Rousseau doit une première fois s'infléchir : la sincérité montaignienne est décidément naïve.

Or par-delà les *Dialogues*, les *Réveries* reviennent à Montaigne au moment où elles pourraient le plus radicalement s'en dépendre. Tout tient à la conscience de la difficulté de l'oracle delphique : « le connais-toi toi-même du temple de Delphes n'était pas une maxime si facile à suivre que je l'avais cru dans mes *Confessions* »⁸⁹. Suite de « l'examen sévère et sincère » des *Confessions* qui n'a pu aboutir, les *Réveries* prennent aussi la mesure de l'échec de la diffraction du moi mise en scène dans les *Dialogues* : « ils ne verront jamais à ma place que le J. J. qu'ils se sont fait et qu'ils ont fait selon leur cœur, pour le haïr à leur aise »⁹⁰. Si Rousseau n'entend plus se dédouaner de la monstruosité que le public proclame, il s'agit désormais, selon les termes de Michel Foucault, de reprendre le sujet dispersé et dissocié des *Dialogues* pour le reconduire à une forme d'unité libre et désœuvrée⁹¹. Le souci de soi retrouve bien la divinité en soi⁹², mais cette divinité n'est rien d'autre que l'instance par laquelle chacun se juge *comme Dieu l'aurait jugé*⁹³. Désormais, la référence à Montaigne ouvre la voie à une réappréciation de l'estime de soi. L'ambition même des *Confessions* se voit réévaluée à l'aune de la conscience, seule juge de la loyauté de Rousseau à l'égard de sa devise⁹⁴.

Dans les *Réveries*, le retour à Montaigne accompagne donc l'abandon du projet de « restauration » publique des *Confessions* et des *Dialogues*. La figure tutélaire de Montaigne resurgit comme guide de l'herméneutique du sujet et du « parler-vrai » qui en fournit la matrice. Citant deux mensonges « vertueux » qu'il avait omis de révéler dans les *Confessions*, Rousseau ajoute : « Que si quelquefois sans y songer par un mouvement involontaire *j'ai caché le côté difforme en me peignant de profil*, ces réticences ont été bien compensées par d'autres réticences plus bizarres qui m'ont souvent fait taire le bien plus soigneusement que le

⁸⁹ *Réveries*, p. 1024.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 1059. Voir R. Ricatte, *Réflexions sur les Réveries*, Paris, José Corti, 1960.

⁹¹ M. Foucault, introduction aux *Dialogues*, recueillie dans les *Dits et Ecrits*, I, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 200-216, ici p. 207.

⁹² Voir M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 438-441 (sur Epictète) et p. 460-469 (sur l'examen de conscience).

⁹³ *Réveries*, p. 1028.

⁹⁴ *Réveries*, p. 1038-1039.

mal »⁹⁵. Dans le préambule de Neuchâtel, Rousseau avait mis Montaigne « à la tête de ces faux sincères qui veulent tromper en disant vrai » car « il se peint ressemblant mais de profil »⁹⁶. Par-delà la distance affichée, les *Réveries* opèrent ce singulier retour à Montaigne en évaluant les limites des *Confessions* : « moi aussi, je me suis peins de profil ». Loin d'être seulement l'appendice des autres œuvres « autobiographiques », les *Réveries* révèlent l'échec de leur double entreprise⁹⁷.

*

S'il faut prendre au sérieux l'opposition esquissée par Rousseau entre une écriture « pour autrui » et une écriture « pour soi », celle-ci vaut surtout comme protocole de lecture des *Réveries*. Après les *Confessions*, surenchère sur Montaigne, après les *Dialogues* qui écartent la posture ingénue des *Essais* au regard de l'hostilité du public, les *Réveries* renoncent à la disculpation et reviennent différemment à l'« épineuse entreprise ». Montaigne ne sert plus seulement de modèle et de faire-valoir, il ne surgit pas non plus, fût-ce de façon implicite, comme un repoussoir : les *Essais* font office de *contrepoint* pour mieux faire entendre la tonalité même du projet rousseauiste. Revenir à Montaigne en deçà de Descartes conduit à retrouver une certaine figure du souci de soi, qui n'est pas abstinence ou pénitence, mais jouissance. Devenu imperméable à toute communication avec ses semblables, inscrit « dans la plus étrange position où se puisse trouver un mortel »⁹⁸, Rousseau est en mesure de ressaisir la vérité immanente de son être, qui, selon la belle formule de Paul Audi, n'est plus *être-au-monde* mais *être-hors-du-monde*. Coupée de l'altérité par l'épochè du monde moral, la subjectivité surmonte ce qui occultait sa véritable nature – nature qui n'est pas essence et raison, mais sentiment intérieur et histoire⁹⁹.

Cependant, la mise en suspens du monde moral extérieur opérée dans les *Réveries* ne livre pas seulement l'affectivité ou la passivité pure, la saisie immédiate du soi qui jouit de soi, l'inaliénable adhésion à soi ou à la « vie subjective absolue »¹⁰⁰. Elle fait apparaître un

⁹⁵ *Ibid.*, p. 1036.

⁹⁶ « Je mets Montaigne à la tête de ces faux sincères qui veulent tromper en disant vrai. Il se montre avec des défauts, mais il ne s'en donne que d'aimables ; il n'y a point d'homme qui n'en ait d'odieux. Montaigne se peint ressemblant mais de profil » (*Ebauches des Confessions*, p. 1149-1150).

⁹⁷ *Réveries*, p. 1000. E. Martineau l'avait souligné (art. cit.).

⁹⁸ *Ibid.*, p. 1002.

⁹⁹ P. Audi, *Rousseau : une philosophie de l'âme*, op. cit., p. 218-220.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 258.

recentrement sur l'instance de la conscience, seule instance compétente pour s'évaluer dans l'*intime conviction* de sa valeur réelle. Si elle abandonne une certaine forme de raisonnement moral¹⁰¹, l'éthique immanente de Rousseau ne congédie pas l'évaluation de l'être moral ni ne réduit l'éthique au savoir « être soi ». Le dessein des *Réveries* s'éclaire à la lumière de la confrontation avec l'« épineuse entreprise » des *Essais* relue et préfacée par Coste : au moment où la subjectivité se perçoit comme détachée « d'eux et de tout »¹⁰² et tente de se (re)connaître voluptueusement dans son *ipséité* même, la conscience devient à la fois public et juge – cette conscience dont Rousseau avait précisément affirmé l'existence, dans la Profession de foi du Vicaire Savoyard, contre le scepticisme de Montaigne¹⁰³.

Céline Spector (avec la collaboration de Sylvia Giocanti).

¹⁰¹ Tout particulièrement dans les *Dialogues* et les *Réveries*, qui montrent à quel point Rousseau est réfractaire au raisonnement ou à la méditation au sens strict (*Dialogues*, p. 845).

¹⁰² *Réveries*, p. 995.

¹⁰³ *Lettres morales*, OC IV, p. 1108-1109 ; *Emile*, IV, p. 598-599 ; *Réveries*, p. 1021. Les « lois de la conscience » sont pour Montaigne le pur produit de la coutume (*Essais*, I, 23).